44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 29 21 JUILLET 1927

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les Jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**A. ROZIER**
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 7, du 1er juillet)

**Actes de S. S. Pie XI**

**I. Allocution consistoriale** du 20 juin. — Le Pape se félicite du 3e centenaire du Collège Urbain de la Propagande, fondé par Urbain VIII le 1er août 1627. Il en vient ensuite aux sujets de tristesse : la situation de l'Eglise en Chine et au Mexique, et les affaires de France. Citons le texte officiel :

Per interminatos Sinarum tractus, intestino exagitatos laceratosque bello, ubique et trepidatio et vastitas et luctus ; in missionales nostros, in religiosas sorores, in utrorumque stationes, in domos orbis pueris puellisque tutandis barbare sævitum ; nec vero incendia nec cædes defuere. Quæ quidem omnia, opinamur, Sinensis populus, suapte natura generosus, et publicæ tranquillitatis amator, non admitteret nec toleraret, nisi civilis discordiæ socialisque eversionis semina invecta aliunde essent. Neque enim Sinenses ignorant, se in oculis Nostris ferri ; quodsi in eo multum gloriati lætatique sunt, quod ipsis dedimus, atque ad Apostolorum sepulcra Nosmet consecravimus, sex indigenas episcopos, at æstimationis et caritatis, qua vetustissimam nationem illam prosequimur, significationes longe graviores, quotiescumque per occasionem licuerit, daturi equidem sumus. Atque utinam ad eorum res componendas aliquid aliud conferre possemus quam preces, quas Deo et adhibemus et adhibituri sumus. Publico interea ornatos volumus præconio et missionales et fideles, qui, in tanta rerum perturbatione qua Sinæ conflictantur, in officio suo animose et fortiter perstitere.

Ad aliam præterea gentem, quæ pro christiani nominis libertate pæne universa cruentatur, cogitatione tum ferebamur hodieque ferimur. Quod jam pridem Mexicanus episcopatus, clerus populusque facit divino Ecclesiæ Conditori martyrium, non tam inlustre dixeris quam inter inlustriores annalium nostrorum fastos, ad immortalem rei memoriam, referendum ; extorribus autem relegatisve episcopis, quibus nihil esset antiquius quam gregi adesse cujusque suo, gregem consolari, pro grege mori, iterum iterumque paternam gratulationem caritatemque Nostram, in hoc amplissimo consessu vestro, significamus. Avulsi quidem sint de honoris sui sedibus ; at nemo avellere eos poterit de complexu Nostro, nemo prohibebit quominus eos sequatur atque adeo comitetur desiderium fletusque populi sui. — Quamquam non eorum populares tantummodo, sed etiam omnes excultæ christianæque gentes admiratione eos et comploratione prosequuntur : quo in genere imprimis digni, qui a Nobis commemorentur, sunt Fœderatarum Americæ Civitatum episcopi, qui Mexicanæ Ecclesiæ inlustrare causam et afflictorum conlegarum inopiæ succurrere non cessant.

Ceterum, quam recrudescere passim barbariam et in catholicum nomen exacui pugnam videmus, utramque profecto ab omni humano civilique cultu alienissimam, eadem nonne, quemadmodum ab inito Pontificatu usque adhuc monuimus, doctrinarum contagioni illarum debetur, quæ palam occulteque ad societatem hominum reique publicæ ordinationem evertendam, nulla fere gubernatorum providentia, disseminantur et tamquam mortiferum virus in venas ipsas Civitatis permanant ? Plurimum igitur interest — quod impense hortamur — et episcopos et sacerdotes et fideles omnes perpetuis Nobiscum precibus divinam opem implorare populis misere laborantibus ; quibus utinam concordiæ religiosæque libertatis dies tandem aliquando illucescat.

Jam nunc ad res Galliæ religiosas convertamur, de quibus vos, Venerabiles Fratres, in consistorio proxime superiore allocuti pro officio sumus. Fuit quidem, haud ita multo ante, animus ea de causa ad episcopatum, clerum populumque illius carissimæ Nobis nationis aliquanto fusius perscribere, præsertim post datam ab episcopis ipsis ad fideles *Declarationem* et epistulam ad Nos missam, utramque sane temporibus opportunam et Nobis pergratam, ut iisdem cito significari voluimus ; verum, attente amanterque prosequentibus Nobis rerum eventuumque cursum, legentibusque accurate quicquid aut typis vulgatum aut scripto traditum continenter ad Nos perfertur, visum est supersedere adhuc consiliique effectum Nostri in aliud tempus differre.

At tamen nolumus magnam vestri hujus consessus præterire opportunitatem quin vos cum præclari, quo perfundimur, solacii, tum gravis, qua afficimur, ægritudinis in partem hodie vocemus. Præclarum quidem solacium Nobis afferunt e Gallia filii seu singulatim seu gregatim, maxime juvenes, qui aut per se ipsimet aut per Antistites suos non cessant cum se judicio jussisque Nostris subjicere, tum gratias Nobis agere : quibus placet denuo Nostram approbationem gratamque testari voluntatem. Ægritudine vero illud Nos afficit non mediocri, quod, ut verbis utamur Apostoli, *sunt... — quamquam non ita multi — etiam inobedientes, vaniloqui et seductores... docentes quæ non oportet* [1] *...quos*, sicut idem Apostolus, *oportet redargui* [2]. Namque de eorum sententia agendique ratione si quidem sileamus, idem vere sit atque pernicioso errori servire — quemadmodum ab ipsis Galliæ episcopis declaratum est, — eos item in contumacia confirmare eorundemque vaniloquia, seductiones et falsas doctrinas fovere : neque enim solida animorum pax ac tranquillitas nisi in veritate et in ordine, caritate quidem duce atque effectrice, consistit. Quod autem semel iterumque declaravimus, id ipsum hodierno die confirmamus : quicumque vere resipuerint in animumque sincere induxerint nimis jam diuturnum pessimi exempli resarcire flagitium, quod in Ecclesiam universam, in Gallicam potissimum, admisere, paterna eos cum benignitate et caritate excipere et complecti paratissimi sumus. Atque fore, Dei misericordia, quam suppliciter cotidie imploramus, ut brevi omnes se ad se revocent et ad communem Patrem redire velint, vehementer speramus ac confidimus. Etenim supra quam credibile est dolemus atque angimur, quotiescumque subit cogitatio animum, fieri aliquando posse, ut vel ad unum e dilectis iis filiis, qui ab officio

[1] *Tit.*, I, 10-11.
[2] Ibid.

descivcrunt, illud accommodare cogamur, quod prima Ecclesiæ ætate — neque enim Sanctæ huic Matri defuit unquam ab filiis lugendi causa — Joannes, Apostolus ille caritatis, dicere coactus est : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis ; nam, si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum ; sed ut manifesti sint, quoniam non sunt omnes ex nobis* [1].

Maxime vero eorum casum mæremus, si qui sunt — quod pro certo affirmatur, quamquam Nobis vix credibile ad hunc diem visum est, — qui, cæci cum sint, cæcis se præbent duces : quorum in mentem satius erit verba illa Domini redigere quæ omnino obliti videntur : *Væ vobis, duces cæci* [2]... *Numquid potest cæcus cæcum ducere ? nonne ambo in foveam cadunt ?* [3] In foveam scilicet erroris et discordiæ, quia resistunt ordinationi *Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis*, ut præclare docet Augustinus [4]. Quorum quidem cæcitas, ducum, scilicet, et pedisequorum, inde jam manifesto apparet, quod contra ipsum christifidelium omnium Patrem et Magistrum reapse se extollunt, quamquam verbis se ejus agnoscere ac vereri auctoritatem profitentur. Aiunt enim, Nos, in causa quæ agitur, vel rerum ignaros esse vel falsa edoctos vel a Nostris administris, quorum fidelitatem nolumus hic peculiari sine laude prætermittere, per obscuras machinationes et per commenticia scripta deceptos, vel partium studiis, ad imperii cujusdam restitutionem, servire, vel alicujus nationis amore abripi vel, auctoritatis Nostræ fines prætergressos, aliena patriæ caritati jubere : quæ quidem omnia, in Nos per quam injuriosa, non tam declarationibus Nostris, iteratis et expressis, atque ipsi veritati evidentissime repugnant, quam redolere amentiam videntur. Interea indociles istos filios monere cum Apostolo non dubitamus : *Mihi autem pro minimo est, ut a vobis judicer aut ab humano die ; sed neque meipsum judico... qui autem judicat me, Dominus est* [5].

Placet ingratum argumentum sollemnibus concludere iisdemque gravissimis verbis, quibus Ambrosius Noster itemque Cyprianus Episcopus et Martyr Ecclesiæ unitatem inlustrant, non eam solum quæ ad fidei pertinet dogmata, sed eam etiam quæ in auctoritate et obedientia continetur. Est igitur Ambrosii celeberrima sententia : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia ; ubi Ecclesia, ibi nulla mors sed vita æterna* [6]. Verum ad hanc quod attinet, Cyprianus jam affirmarat : *Nec perveniet ad Christi præmia qui reliquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem* [7]. Idem paulo ante : *Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ? Qui Ecclesiæ renititur et resistit, in Ecclesia se esse confidit ?... Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in Ecclesia præsidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus* [8]. Quæ sane postrema verba ideo omittenda Nobis non erant, quia in laudem Venerabilium Fratrum Episcoporum Galliæ præscripta quodammodo videntur : Episcoporum Galliæ, inquimus, qui, ut ex sententia loquamur divini Pastoris et Episcopi animarum nostrarum [9], permanserunt in tribulationibus Nostris [10]...

Sont nommés cardinaux : Mgr van Roey, archevêque de Malines, et Mgr Hlond, archevêque de Gniezno et Poznan (Pologne).

**II. Lettres apostoliques.** — 1° 31 octobre 1925. Erection d'une Internonciature apostolique en Lettonie. — 2° 31 août 1926. Le sanctuaire de Notre-Seigneur de Bonne-Fin (*Domini a Bono fine*), près de la ville de Bahia (Brésil), est érigé en basilique mineure. — 3° 31 janvier 1927. Erection d'une Internonciature apostolique en Lithuanie. — 4° 5 février 1927. Le territoire de l'ancienne Préfecture apostolique de « Labuan et Bornéo-Nord » est partagé en deux : la partie comprenant tout le royaume de *Sarawak* formera la nouvelle Préfecture apost. de ce nom ; le reste formera la nouvelle Préfecture de *Bornéo septentrional*. — 5° 12 mars 1927. L'église Notre-Dame des Victoires, à Paris, est érigée en basilique mineure.

**III. Lettres du Pape.** — 1° 5 mai 1927. A Mgr Rutten, évêque de Liège, pour ses noces d'argent épiscopales et ses noces de diamant sacerdotales (né 18 déc. 1841, prêtre 28 avril 1867, sacré le 6 janvier 1902). — 2° 6 mai 1927. A Mgr Fritz, archev. de Fribourg-en-Brisgau, pour le centenaire de l'érection en archidiocèse.

[1] I *Jo.*, II, 19.
[2] *Matth.*, XXIII, 16.
[3] *Luc.*, VI, 39.
[4] *Ep. CV*, c. V, 16 (*P. L.*, XXXIII, 403).
[5] *I Cor.*, IV, 3.
[6] *In Ps. XL*, 30 (*P. L.*, XIV, 1134).
[7] *De Unitate Ecclesiæ*, VI (*P. L*, IV, 519).
[8] Ibid. IV, sq. (Ibid. 519).
[9] *I Petr.*, II, 25.
[10] *Luc.*, XXII, 28.

### S. C. des Religieux

Approbation *pour sept ans* : le 29 mars 1927, les Frères de N.-D. de Lourdes, maison mère au diocèse de Gand ; — le 7 mai : les Sœurs des Sacrés Cœurs de Jésus et Marie, de Brentwood (Angleterre) ; les Sœurs de N.-D. du Saint-Rosaire, maison mère au diocèse de Rimouski (Canada) ; — le 6 juin, les Sœurs Carmélites de Saint-Joseph, au diocèse d'Autun ; les (Sœurs franciscaines) Filles des Sacrés Cœurs de Jésus et Marie, au diocèse de Paderborn.

Approbation *définitive* : le 7 mai, les Filles de S. Joseph, à Venise.

### S. C. des Rites

1° 18 mai 1927, *Jérusalem*. Introduction de la cause de Sœur Marie de Jésus Crucifié, morte en 1878 religieuse converse du Carmel de Bethléem. (Voir *Ami* 1922, p. 808, et 1923, p. 509).

2° 20 juin 1927, *Cahors*. Décret proclamant l'héroïcité des vertus du Vén. Alain de Solminihac, évêque de Cahors (né en 1593 au château de Belet, canton de St-Astier, Dordogne ; † 31 déc. 1659).

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu dans une Revue ecclésiastique une citation tirée de Mgr Gay : « Les démons peuvent déchaîner les vents, amasser les orages, faire gronder et éclater la foudre... Le démon peut affliger nos corps, nous causer de vraies maladies, troubler notre organisme. »

N'y a-t-il pas de l'exagération dans ces termes ? La théologie traitant des pouvoirs des démons parle des tentations, de l'obsession, de la magie. Mais cela, c'est jeu d'enfants en comparaison avec les phénomènes de la nature, comme le vent, la pluie, les nuages.

L'exemple de Job prouve-t-il quelque chose en faveur des paroles de Mgr Gay ? Il semble que non, puisque Dieu dit lui-même au démon : *Tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem eum frustra.*

Dans les manifestations diaboliques, on doit pouvoir discerner des marques spéciales qui permettent de ne pas les confondre avec les phénomènes ordinaires de la nature voulus par Dieu. Comment appliquer cela à la pluie et au beau temps ?

L'*Ami du Clergé* voudrait-il donner quelques précisions là-dessus ?

R. — Le texte cité de Mgr Gay se lit dans le célèbre ouvrage *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux* (VIII, *De la Tentation)*, in-8, t. I, p. 485 et 488. Pour l'intelligence du texte, la deuxième phrase a besoin d'être complétée. Mgr Gay expose que si le démon peut avoir quelque puissance sur nous, il existe cependant, en toute hypothèse, une limite qu'il ne saurait dépasser : « Il a sa nature ; mais nous avons la nôtre aussi ; et si, depuis le péché, une portion de notre être lui semble presque livrée, une autre, tant que nous le voulons, lui demeure inaccessible. Le démon, en effet, peut affliger nos corps, nous causer de vraies maladies, troubler notre organisme ; il a une grande action sur notre système nerveux, sur nos humeurs, nos sens et nos appétits inférieurs ; notre imagination est un champ qu'il exploite assez librement ; mais quant à lui, c'est la limite extrême : il ne saurait agir directement sur notre intelligence, et encore moins sur notre volonté. S'il gagne là quelque chose, nous en sommes seuls la cause décisive : c'est le fait de notre abdication bien plutôt que de sa conquête... » — Le premier texte se comprend par lui-même. Mgr Gay ajoute simplement au passage déjà cité que les démons « peuvent opérer mille prestiges, les uns séduisants, les autres terribles : l'histoire de Moïse en fait foi. » Nulle part, sauf en ce qui concerne la description du « monstre » qu'est le démon, Job, XL et XLI, Mgr Gay n'appuie ses dires sur l'autorité du livre de Job.

1° *N'y a-t-il pas exagération à affirmer que le démon peut déchaîner les vents, amasser les nuages, faire gronder et éclater la foudre ?*

Il est clair que Mgr Gay, en affirmant ce pouvoir des démons relativement à la foudre, à l'orage et aux vents, fait allusion, sans les citer, aux épreuves dont Job fut frappé. (Job, I, 16, 19). Cet orage, cette foudre, ce vent ne furent pas une illusion, mais une réalité, comme l'explique S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XX, c. 19. Et il est évident, d'après le texte sacré, qu'il faut rapporter ces effets au démon comme à leur cause immédiate. Aussi S. Thomas n'hésite-t-il pas à écrire, dans son Commentaire sur Job, cette phrase significative : « *Considerandum est, quod cum omnis prædicta adversitas sit per Satan inducta, necesse est confiteri, quod Deo permittente, dæmones possunt turbationem aeris inducere, ventos concitare, et facere ut ignis de cœlo cadat.* Et tout aussitôt, il cherche la raison théologique capable d'expliquer un tel pouvoir. Sans doute, les démons ne peuvent, comme Dieu, obliger la matière à revêtir des formes nouvelles : *quamvis enim materia corporalis non obediat ad nutum Angelis nec bonis nec malis ad susceptionem formarum, sed soli creatori Deo ;* toutefois tous les phénomènes attribués par le livre de Job à la puissance de Satan peuvent être expliqués par des mouvements locaux que les esprits sont naturellement capables d'imprimer à la matière : *tamen ad motum localem natura corporea nata est spiritali naturæ obedire*[1]. Nous en trouvons un exemple dans l'homme, capable de mouvoir ses membres pour obéir à un désir de la volonté : *cujus indicium in homine apparet : nam ad solum imperium voluntatis moventur membra, ut affectum voluntate dispositum prosequantur.* Or, tout ce qu'il est possible de réaliser grâce au mouvement local, les bons, et, si Dieu ne les empêche, les mauvais anges peuvent le réaliser. Or, les vents, les pluies, les autres perturbations de l'air peuvent, dit S. Thomas, être produits par le seul mouvement des vapeurs résultant de la terre et de l'eau ; et donc les démons, à moins d'en être empêchés par Dieu, peuvent les produire naturellement : *Venti autem et pluviæ et aliæ hujusmodi aeris perturbationes, ex solo motu vaporum resolutorum ex terra et aqua fieri possunt ; unde ad hujusmodi procuranda, naturalis virtus dæmonis sufficit. (Expositio in librum beati Job,* c. I, lect. 3).

La physique de S. Thomas pouvait être rudimentaire ; mais le principe sur lequel s'appuie l'explication théologique des phénomènes extraordinaires produits par le démon reste vrai. Tout phénomène qui s'explique par le mouvement local peut être produit, à moins que Dieu ne s'y oppose, par Satan. Or, pluie, vents, orages, foudre ne requièrent pas d'autre explication naturelle que le mouvement local : condensation d'eau à un endroit déterminé, déplacement d'air atmosphérique, production d'électricité et rapprochement de nuages chargés d'électricité de noms contraires ; et de tout cela, par leurs seules capacités naturelles, les démons peuvent être cause.

Notre correspondant vient d'entendre le prince de la théologie.

2° Mais est-il vrai que le livre de Job ne prouve rien sur ce point ? Ces phénomènes n'y sont-ils pas rapportés, non à Satan, mais à Dieu lui-même, comme à leur cause ? Dieu, en effet, déclare à Satan : « C'est sans raison que tu m'as excité contre lui pour le ruiner » (II, 3).

L'argument est de mince valeur. Il est évident que Dieu, cause première de toutes choses, a permis l'épreuve dont est frappé Job. On sait d'ailleurs comment l'auteur du livre de Job amène le drame qui aboutit à la ruine du saint homme. Dieu a réuni les anges, qui viennent lui rendre compte de leurs actes. Satan se trouve parmi la cour céleste. Entre Iahvé et Satan se produit une discussion relative au héros du récit.

[1] On trouvera le développement de cette assertion dans la *Somme théologique,* Ia, q. CX, a. 3.

« Iahvé vante la perfection et la droiture de Job, qui est un homme incomparable. Satan ricane : « Est-ce gratuitement que Job craint Elohim ? » Non, ce n'est pas gratuitement. Iahvé le paie de sa piété, en bénissant sa personne, sa famille, ses biens. C'est un véritable pari que propose l'Accusateur, le Satan. Un coup porté à la fortune de Job et tout l'édifice de sa vertu s'écroulera : « Il te maudira à la face ! » Réponse de Iahvé, qui accepte le défi et *charge Satan d'être l'exécuteur* de l'épreuve que va subir le saint homme Job... »

Après une première série d'épreuves, dans laquelle Job perd ses biens et sa famille, le saint homme non seulement ne maudit pas Iahvé, mais s'exprime dans les termes du psalmiste : « Que le nom de Iahvé soit béni dès maintenant et à jamais. » (Ps., CXIII, 2).

Nous remontons au ciel, où Iahvé tient une seconde séance plénière, en tous points semblable à la première. Dieu triomphe. Il montre à Satan l'inutilité de ses assauts contre Job : « Il s'attache encore à sa perfection et *c'est sans raison que tu m'as excité contre lui pour le ruiner.* »

Toute cette scène, le pari entre Dieu et Satan, le dialogue qui suit la première série d'épreuves, tout cela constitue une scène parabolique. La tradition patristique ne s'y est pas trompée. S. Jean Chrysostome interprète κατὰ σχηματισμὸν τὸν λόγον et S. Thomas d'Aquin précise encore : *Hoc symbolice et sub ænigmate proponitur, secundum consuetudinem Sacræ Scripturæ, quæ res spirituales sub figuris rerum corporalium describit.* (Cf. P. Dhorme, O. P., *Le Livre de Job,* Paris, 1926 ; Introduction, p. XXIV-XXV).

En réalité, le sens que recouvre cette scène parabolique est celui-ci : Un juste est éprouvé malgré son innocence : quelle leçon morale en tirer ? Et le récit inspiré nous présente ces épreuves comme permises par Dieu, mais immédiatement provoquées par Satan. Et c'est précisément sur ce point que le personnage de Satan est nécessaire dans le prologue du livre de Job. Le P. Dhorme le démontre parfaitement :

« Nous devons, dit-il, aboutir à la vision d'un juste éprouvé malgré son innocence, et toute l'histoire converge vers le spectacle de Job en train de râcler le pus de ses plaies, sur son fumier.

« Tel est le paradoxe que, très hardiment, l'auteur veut mettre sous nos yeux. Le poème part de la plainte de Job et cette plainte est motivée par les souffrances qu'il ne mérite pas. Comment ces souffrances lui ont-elles été infligées ? Il y aurait une véritable répugnance à supposer que Dieu s'est joué de son serviteur par un pur caprice, qu'il a voulu simplement en faire un sujet d'expérience, montrer, *in anima vili,* que la théorie de la relation entre le bien et le bonheur est en contradiction avec tel cas particulier. Pour que Job soit frappé, il faut un instigateur. Ce n'est point sur terre qu'on rencontre cet être mystérieux. Mais il se trouve dans l'armée des cieux, parmi les fils de Dieu, c'est-à-dire au milieu des anges qui servent les desseins du Très-Haut. C'est dans cette cour céleste que figure l'esprit qui obtient de Iavhé l'autorisation de perdre Achab (I Reg., XXII, 19 sq.). Sous le nom de Satan cet esprit finit par être l'agent provocateur qui incite au mal (I Chron., XXI, 1). Prêt à toutes les besognes, il circule à travers le monde et cherche des occasions de nuire. Surtout il aime à relever les imperfections de l'humanité et à se constituer, comme son nom l'indique, l'adversaire juridique, l'accusateur de l'homme au tribunal de Dieu (Zach., III, 1, sq.). Voilà donc tout trouvé l'agent qui n'hésitera point à frapper le juste ! C'est son rôle, sa fonction, son plaisir, car il ne croit point à la justice de l'homme... Le rôle de Satan dans le prologue est un premier rôle. Le supprimer, c'est mutiler, de lamentable façon, un récit dont la gradation produit un effet admirable. Il ne s'agit point d'une calamité quelconque. Job est tourmenté par un être spécial qui profite des autorisations successives qui lui sont octroyées. Satan est le bourreau qui à petit feu tourmente sa victime ; etc... » (Introduction, p. LXI-LXII).

On le voit, l'esprit du prologue de Job est bien de représenter Satan comme la cause directe et immédiate des maux dont souffre Job. Dieu n'a fait que permettre l'épreuve. Aucune preuve ne saurait donc être tirée du livre de Job *contre* la puissance du démon relativement aux orages, à la pluie, à la foudre, aux vents, etc.

3° *Doit-on pouvoir toujours discerner une œuvre diabolique, quelle qu'elle soit, d'une œuvre due à l'action de la nature ?* C'est la dernière question que nous pose notre correspondant, à propos de « la pluie » et du « beau temps. »

Il est bien évident que si l'intervention du démon ne dépasse pas la simple production d'un phénomène naturel en soi, qui pourrait exister par le seul jeu des forces de la nature, il est impossible de discriminer l'action de la nature et l'intervention du démon. C'est ce qui arrive à Job et à ses amis. Pour que des marques spéciales existent, qui permettent de soupçonner tout au moins l'intervention diabolique, il faudrait que les phénomènes produits le soient pour une fin bien caractérisée, où se révèle la malice satanique, le désir de conduire les hommes à leur perte éternelle, le dessein de provoquer l'offense divine... Mais comment trouver cette fin caractérisée dans le simple fait de « la pluie » ou du « beau temps » ?

---

Q. — 1° L'intention droite requise par le décret du 20 décembre 1905 pour la communion fréquente et quotidienne, l'est-elle également pour la communion de quinzaine, mensuelle, aux principales fêtes ?

2° L'intention droite exclut, semble-t-il, tout motif naturel principal. Une personne peut-elle donc faire la communion, *uniquement* poussée par un motif naturel, v. g. réussite dans une affaire, un examen, guérison d'un malade, sans qu'aucune intention surnaturelle ne s'ajoute à ce motif purement humain ?

R. — L'*Ami* a déjà eu l'occasion (1925, p. 516) de distinguer les conditions NÉCESSAIRES requises par le Décret *Sacra Tridentina synodus* pour la communion fréquente, des conditions UTILES désirables seulement. Les premières sont : l'état de grâce et l'intention droite ; les secondes sont : l'exemption de péchés véniels, au moins pleinement délibérés, et l'absence d'attachement à ces mêmes péchés.

Le décret vise la communion fréquente et quotidienne. Faut-il en conclure que les conditions qu'il indique comme nécessaires sont particulières

à la communion en tant que fréquente ou quotidienne ? Assurément, non.

Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux raisons qui ont motivé le décret. Le Pape voulait détruire un détestable abus régnant dans l'Eglise. Nombre de fidèles, en effet, s'approchaient rarement de la sainte Table, parce que les confesseurs leur en rendaient l'accès difficile en exigeant des conditions trop sévères. Les théologiens, après S. François de Sales et S. Alphonse de Liguori, s'épuisaient en longues discussions sur les conditions différentes à exiger des fidèles pour la communion pascale, mensuelle, hebdomadaire, fréquente, quotidienne. Les exigences allaient croissant avec la fréquence des communions, tant et si bien qu'il fallait être quasi un saint pour avoir le droit de s'approcher quotidiennement de la Table sainte. « Voici, concluait S. François de Sales, les règles que je puis vous donner sur la fréquente communion. Pour communier tous les huit jours, il ne faut avoir aucun péché mortel, ni aucune affection même au péché véniel, et avoir un plus grand désir de la communion. Mais pour communier tous les jours, il faut encore avoir purifié son âme de presque toutes ses mauvaises inclinations, et ne le faire même que par le conseil de son père spirituel. » (*Vie dévote,* 2e Partie, chap. 20). Et Clément Marc, mettant en formules concises les règles tracées en détail par S. Alphonse, s'exprimait de la façon suivante : « Regula I. Communio *hebdomadaria* omnibus, qui peccata *mortalia* vitare solent, regulariter concedenda et consulenda est. — Regula II. Communio *frequens* permitti et suaderi potest fidelibus, qui peccata venialia *plene deliberata* vitare solent, *mediaque perfectionis* assequendæ assumunt. — Regula III. Communio *quotidiana* concedenda est animabus quæ *ab affectu ad quodvis veniale* immunes, multum *orationis et mortificationis* exercitio incumbunt, magnoque *communionis desiderio* teneantur. »

Qu'il y a loin de ces règles sévères à celles tracées par le décret de 1905 ! Il établit : « I. Communio frequens et quotidiana... omnibus... pateat ; ita ut nemo, qui in statu gratiæ sit et cum recta piaque mente ad sacram Mensam accedat, prohiberi possit. » Il précise : « III. Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana communione utentes, venialibus peccatis, saltem plene deliberatis, eorumque affectu sint expertes, *sufficit* nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum proposito se nunquam in posterum peccaturos... » Il insiste : « V... Caveant tamen confessarii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertant, qui in statu gratiæ reperiatur et recta mente accedat. »

Le décret a donc relégué au rang des conditions désirables, fort souhaitables, « etsi quam maxime expediat, » mais seulement désirables et non plus éliminatoires, les exigences des théologiens. Il a ramené les conditions requises pour la communion fréquente et quotidienne aux conditions nécessaires et requises pour toute communion, même rarissime. Or deux choses sont nécessaires pour toute communion : l'état de grâce et l'intention droite.

Ce qui provoque un doute chez vous, cher correspondant, c'est encore (et à votre insu, même si vous vous en défendez) le sentiment qu'il faut distinguer entre communion et communion, et que l'on *doit* être plus parfait pour s'approcher plus souvent. Détrompez-vous et prenez bien garde de ne pas prendre pour la fin ce qui n'est que le moyen. La communion quotidienne n'est pas la récompense des âmes parvenues à la perfection à la suite d'efforts méritoires, mais le moyen. Le décret le dit expressément : « III... quo sincero animi proposito fieri non potest, quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorum que affectu sensim se expediant. »

Vous exigerez donc comme conditions, de vos pénitents et dirigés, pour la communion de quinzaine, mensuelle, aux principales fêtes, deux choses : l'état de grâce et l'intention droite.

L'état de grâce est une condition si manifestement requise pour toute communion qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter. Mais pourquoi douteriez-vous que l'intention droite soit requise, elle aussi ? Serait-ce l'explication qu'en a donnée le Décret ? Votre seconde question nous incite à le croire. Votre ministère vous a révélé des chrétiens peu fervents, ou plutôt peu instruits, ou même instruits mais qui ont une façon à eux de croire en Dieu, de prier, de faire la sainte communion. Ils viennent à la sainte Table pour des motifs très humains, pour demander une faveur temporelle, presque faire avec Dieu un marché ou le sommer, donnant donnant, d'accéder à leur désir. Et que de fois, en effet, les meilleurs fidèles eux-mêmes ne disent-ils pas qu'ils vont communier « pour demander la guérison d'un malade, le succès à un examen, etc. » ! Faut-il donc, à ces chrétiens surtout qu'un providentiel besoin amène à la Table sainte et du même coup ramène à un Dieu qu'ils avaient oublié peut-être depuis longtemps, refuser la sainte communion ? Exiger l'intention droite pour toute communion, même isolée, faite seulement une fois l'an selon le précepte de l'Eglise, ou moins fréquente encore, n'est-ce pas retomber dans un autre excès et rendre difficile l'accès à la Table sainte ?

L'intention est le mouvement de l'âme qui se porte vers son but, médiat ou final. Elle est bonne ou mauvaise, selon que son objet est bon ou mauvais. Sa moralité, elle la communique formellement aux moyens choisis et aux actes accomplis. Ordonné au maintien de la justice, le meurtre est un acte vertueux ; ordonné à la satisfaction de la vengeance, il est un crime. Une aumône peut être un acte de charité envers le prochain, ou un acte de pénitence, selon l'intention. Mendier pour honorer la pauvreté de Jésus-Christ est une noblesse ; mendier pour s'enrichir est une bassesse. La bonté d'une œuvre dépend donc de l'intention qui l'ins-

pire. Voilà pourquoi l'intention droite est toujours nécessaire pour qu'une œuvre soit bonne. La mauvaise intention gâte la bonté intrinsèque d'une œuvre, d'une aumône, d'une communion, car *bonum ex integra causa*. Or, si l'intention droite est requise pour toute bonne œuvre en général, à plus forte raison l'est-elle pour la sainte communion, en raison de son excellence : elle est la manducation de l'Eucharistie si bien nommée « le Très Saint Sacrement. »

Qu'appellerons-nous intention *droite ?* D'une manière générale, c'est, nous l'avons laissé entendre, celle dont l'objet est bon, dont le but est de tous points conforme à la règle des mœurs. La règle, d'autre part, c'est la juste mesure établie par la raison pour limiter notre activité. En deçà et au delà, c'est le défaut ou l'excès qui rompt l'harmonie, la beauté, l'unité et constitue la laideur, le péché. La raison, juge impartial qui décerne le droit, dira donc ce qui convient, ce qui est bon. Elle fixera la norme, elle fera la loi. Pour cela, guidée par la prudence, elle considèrera toutes les circonstances qui entourent le sujet, le but qui lui est assigné, et déduira les proportions qui conviennent à son acte. La formule qui exprimera cette convenance harmonieuse entre le sujet et son acte sera la règle. La volonté en s'y conformant et en donnant aux facultés qui relèvent de son empire des ordres adaptés, manifestera une intention droite.

Or, pour réaliser l'harmonie, deux conditions apparaissent évidentes. La première est le respect de la bonté intrinsèque des choses, de leur nature, de leur finalité. L'aumône, par nature, est le soulagement de l'indigence : l'ordonner à la domination du pauvre est un détournement criminel, une violence à la nature même de l'aumône. La seconde est le respect de l'ordre, des préséances, des dignités, des excellences, établi parmi les choses et principalement parmi les êtres doués de liberté. Comme le serviteur passe après le maître, l'ordre humain vient après l'ordre divin, la nature après la grâce. Ainsi déclarer la loi humaine intangible et souveraine et nier l'ordre surnaturel sont des monstruosités. Bref, pour être droite, l'intention devra réaliser l'harmonie des choses entre elles, des objets avec le sujet.

Prenons alors la sainte Communion. Elle est la manducation du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain. Mon intention en communiant sera droite, si elle respecte la nature et la finalité de l'Eucharistie, si elle se garde de placer les apparences au rang de la réalité, si, en un mot, elle sauvegarde l'harmonie établie par le Christ instituant le sacrement. D'elle, il a fait une nourriture de l'âme ; je lui ferais injure en ravalant sa dignité au rang d'un pain matériel ordinaire que je mangerais pour apaiser la faim de mon estomac ; la manducation matérielle est sans proportion avec le corps du Christ. Mon intention sera droite, si sous l'apparence du pain je considère avec foi le corps du Christ et que je vienne le recevoir comme une nourriture spirituelle. Autrement je ferais violence à la nature de l'Eucharistie, je la détournerais de sa fin : violence et détournement qui brisent l'harmonie établie, l'ordre essentiel des choses, sont un péché.

Pratiquement, à la question : « Quand aura-t-on une intention droite relativement à la sainte Communion ? » il est facile de répondre : Quand on aura une intention conforme à la nature, à la finalité du sacrement, aux désirs du Christ qui l'a institué. Or, d'une part, la fin du sacrement dans la communion, c'est de réaliser entre le Christ et l'âme du communiant une union étroite de charité, c'est d'apporter un remède aux faiblesses et défaillances de la vie surnaturelle dans les âmes et de réparer les déchets quotidiens. Le désir du Christ, d'autre part, est que son Eucharistie soit la nourriture quotidienne de l'âme chrétienne. Toutes les fois donc que le communiant se présentera avec l'un ou l'autre de ces sentiments, il aura une intention droite ; mais chaque fois aussi qu'il en sera totalement dépourvu, il n'aura pas l'intention droite, la seule qui sauvegarde le respect exigé par le sacrement, et, coupable d'irrévérence, il commettra un péché contre l'Eucharistie. Voilà pourquoi toute communion, sans exception, qui requiert le respect, requiert *ipso facto* l'intention droite.

Mais si l'intention droite comporte ainsi le respect des fins du sacrement et des intentions du Christ, par le fait même elle exclut tout ce qui les exclut et tout ce qui leur est opposé. Le texte du Décret est explicite au point qu'il commence par là l'explication de l'intention droite : « Recta autem mens in eo est, ut qui ad sacram mensam accedit, non usui aut vanitati aut humanis rationibus indulgeat... » Se laisser guider par l'usage, la coutume et aller à la Sainte Table parce qu'on en a pris l'habitude, parce que les autres y vont, pour faire comme tout le monde en un mot. C'est ainsi que telle congréganiste, qui ne l'est plus guère que de nom, ira communier à la fête de la Congrégation, tel élève de pensionnat fera la communion du Premier Vendredi, tel fiancé s'approchera de la Table sainte le matin de ses noces, parce que c'est la coutume dans la Congrégation, au pensionnat, au village : « Cela se fait, c'est l'usage. » C'est bien aussi la servilité à cet usage que condamne le Décret comme contraire à l'intention droite : *non usui... indulgeat.*

A plus forte raison, l'intention droite exclut-elle les motifs de vanité, de vaine gloire. C'est bien porté en certains milieux de faire la sainte communion. L'homme qui fait ses Pâques est un chrétien qui s'affirme, le jeune collégien laisse présumer sa valeur future. C'est vrai ; mais si leur unique motif était de recueillir la gloire d'être ainsi l'objet d'un jugement de faveur de la part de leurs supérieurs ou de leurs concitoyens, avouez que leur intention gâterait singulièrement la beauté de leur action et la rendrait même désagréable à Dieu. Non encore, l'intention droite ne

saurait être faite de vanité : *non vanitati. . indulgeat.*

Que devrait-on dire alors de celui qui s'approcherait de la sainte Table pour des motifs purement humains ? Le candidat à la députation communie pour se concilier les suffrages des catholiques, le pauvre pour recevoir une aumône, le fonctionnaire pour avoir de l'avancement, etc. Ce sont là des motifs très honnêtes en soi, mais aussi très humains. Ils ne correspondent pas à l'intention droite : *non humanis rationibus indulgeat.* Ils sont hors de proportion avec les seuls motifs qui ne dérogent pas à la révérence exigée par la sainteté du sacrement et qui sont fixés par les fins mêmes de l'Eucharistie et les désirs du Christ. Seuls des motifs surnaturels ont ce rapport de proportion qui sauvegarde le respect du sacrement. C'est pourquoi des motifs purement humains, fussent-ils en soi non seulement indifférents, mais même très honnêtes, s'ils ne sont que des motifs humains, *à l'exclusion de motifs surnaturels,* ne sauraient constituer une intention qui autorise la réception licite de la sainte Eucharistie. Ils ne sont pas l'intention droite.

Nous venons de dire : *à l'exclusion de motifs surnaturels,* car il est bien certain que dans la pratique courante, motifs naturels et surnaturels se rencontrent dans l'intention du communiant. Tel va communier pour demander la guérison d'un ami en même temps que pour honorer Notre-Seigneur en répondant à son appel eucharistique. Et bien souvent peut-être les motifs humains dominent, passent les premiers dans l'intention du communiant. Que faut-il penser alors de ce mélange des motifs ?

Nous avons dit la nécessité d'un motif surnaturel pour constituer l'intention droite requise à toute communion quelle qu'elle soit, même rarissime. Nous en devons d'abord tirer logiquement cette conséquence : c'est que l'absence formelle, c'est-à-dire voulue, d'un motif surnaturel rend la communion illicite. Il y a alors, en effet, défaut total d'intention droite, irrévérence envers le sacrement qui ne produit pas ses fruits par suite du manque de dispositions dans le sujet, et partant péché grave, sacrilège,

Mais qu'on le note bien, le défaut *total* d'intention droite ne se vérifie que si tout motif surnaturel a été exclu volontairement, positivement et explicitement, de l'intention du communiant, qui s'est approché de la sainte Eucharistie conduit *uniquement* et *exclusivement* par des motifs purement humains ou de vaine gloire ou d'habitude, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Or qui ne voit que la plupart du temps, sans songer explicitement, par un acte réflexe, formel, aux fins intrinsèques de l'Eucharistie, aux motifs surnaturels qui constituent l'intention droite, le communiant cependant les admet implicitement, en ce sens qu'il ne les répudie point ? Comme ces principes premiers que toute conscience recèle en son tréfonds, qui ne reviennent plus en surface à toute décision, mais sont toujours supposés à la base de l'argumentation, ainsi ces motifs surnaturels constituent le fonds de foi en l'Eucharistie toujours supposé dans le communiant qui s'approche de la sainte Table. Ils sont latents dans sa démarche, et ce sont eux qui l'inspirent au fonds et le conduisent d'une manière confuse, mais réelle. Ah ! sans doute, il serait plus parfait d'y songer expressément. Mais l'homme, hélas ! est ainsi fait, surtout après la chute originelle, qu'il est plus impressionné par les choses terrestres, plus vivement ému parfois par ce qui touche à son corps qu'à son âme. N'exigeons pas de lui en ce monde la perfection réalisée, mais seulement qu'il y tende sans relâche, d'un effort constant. Et quand il lui arrivera de ne pas mettre en œuvre, à sa place normale, ce fonds de foi qui pourtant donne le branle à son activité morale, n'en concluons pas qu'il l'a perdu, moins encore qu'il l'a renié. Oui, le communiant songera parfois plus à la faveur temporelle qu'il va solliciter, il y songera plus vivement qu'à la grâce sanctifiante qu'il sait aussi devoir récolter comme fruit de sa communion. N'en concluons pas qu'il a répudié ce motif surnaturel de communier, partant qu'il n'a plus l'intention droite. Disons simplement qu'il a l'intention droite *suffisante* pour s'approcher licitement de la sainte Table et désirons-la plus parfaite, voilà tout.

Pratiquement, ne soyons pas inquiets au sujet de ces communions faites pour obtenir des faveurs temporelles, si elles sont faites avec une vraie dévotion. Outre les fins intrinsèques et essentielles à la sainte communion, il y en a d'autres extrinsèques et accidentelles. Elles sont permises, recommandables même. Quel est le pasteur qui n'invite pas ses fidèles à communier pour la délivrance des âmes du purgatoire, par exemple ? Quel est l'évêque dans ses mandements, le curé dans ses prônes, qui n'a jamais recommandé aux intentions de ses fidèles des affaires temporelles et demandé aux plus fervents une communion ? On communiera donc pour obtenir une faveur temporelle, la réussite dans une affaire, la guérison d'un malade. La dévotion actuelle alors sera le sûr garant que la communion est excellente et faite avec une intention droite, bien que non formulée explicitement. Car communier dévotement, c'est communier avec un tendre amour pour Notre-Seigneur, auteur de tout bien, spirituel et temporel. Et comment donc en définitive se résout l'intention du fidèle communiant pour obtenir la guérison de son ami, par exemple ? Elle se résout de la façon suivante : « Je vais m'approcher tout près de Dieu qui est si bon, je vais lui dire ma foi, ma confiance, mon amour, je vais lui faire plaisir pour lui prouver que je l'aime, je vais lui ouvrir mon cœur comme il le désire, et dans la chaude étreinte qui nous unira, je lui dirai mes désirs, je lui dirai de guérir mon ami, et il ne pourra pas me refuser. » Or, dans ces sentiments, n'y a-t-il pas la réalisation des désirs de Notre-

Seigneur, la réponse à son appel : « Venez tous à moi, vous qui portez un fardeau » ? Ce raisonnement sous-jacent de la fervente communion faite pour obtenir une faveur temporelle est, malgré son obscurité, celui de l'intention droite la plus pure.

Concluons donc par la réponse aux questions posées :

1° L'intention droite requise par le décret du 20 décembre 1905 pour la communion fréquente et quotidienne, l'est également pour la communion de quinzaine, mensuelle, aux principales fêtes.

2° L'intention droite requiert au moins un motif surnaturel implicite, lequel étant admis n'exclut pas un autre motif naturel principal. En conséquence, une personne *uniquement* poussée par un motif naturel, v. g. réussite dans une affaire, un examen, guérison d'un malade, etc., sans qu'*aucune* intention surnaturelle, ni explicite, ni implicite en aucune manière, s'ajoute à ce motif purement humain, ne pourrait faire licitement la sainte communion. Mais il semble bien rare qu'un tel cas se présente.

---

Q. — Puisque la transsubstantiation est le changement de la substance du pain et de la substance du vin en la substance du corps et du sang de N.-S. J.-C., comment expliquer que les espèces eucharistiques prises en quantité plus grande peuvent permettre au prêtre communiant de prolonger le jeûne plus longtemps ? *Les espèces peuvent-elles jouer le rôle de substance nutritive ?*

R. — L'altération provenant de l'absorption du corps et du sang du Christ par le communiant, entraîne la disparition de ce corps et de ce sang. Tout se passe alors comme si la substance du pain et celle du vin étaient corrompues avec leurs quantité et autres accidents. Les mêmes phénomènes physiques, chimiques ou physiologiques, résultant de la corruption du pain et du vin se produiront nécessairement, notamment celui que signale notre correspondant. Comment expliquer qu'un nombre considérable d'hosties ainsi absorbées nourrirait, qu'une quantité considérable de précieux sang enivrerait le communiant ?

Certains anciens auteurs, notamment Alger et Guitmond d'Aversa, ont prétendu que ces phénomènes de nutrition étaient de simples apparences. Personne aujourd'hui ne s'attarde plus à une explication aussi invraisemblable et déraisonnable. On reconnaît donc que dans l'organisme humain se produit véritablement la digestion, l'assimilation, la nutrition, la déjection. Loin de nous cependant la pensée horrible et sacrilège que la substance du corps et du sang du Christ serait le point de départ de ces transformations et le sujet de ces altérations successives. Une telle explication a été justement dénoncée par Alger comme l'« hérésie *fœdissima stercoranistarum.*» *(De Sacramento Altaris,* lib. II, c. 1).

Il est certain qu'*une substance nouvelle* prend la place de la substance du corps et du sang du Christ, dont la présence sacramentelle ne subsiste plus. Et cette substance est celle-là même qui eût succédé, dans les mêmes conditions d'altération, à la substance du pain et du vin. L'altération des espèces sacramentelles, — quantité et autres accidents, — introduit en effet des dispositions à une nouvelle forme substantielle, dispositions dont la quantité, en vertu du miracle de la transsubstantiation, demeure le sujet tant que le Christ demeure sacramentellement présent. Vienne l'instant où, en vertu de ces dispositions introduites par l'altération, l'ordre naturel exige la génération d'une nouvelle substance : Dieu — dont le rôle est de suppléer à l'impuissance des agents naturels pour produire des effets naturels (n'est-il pas l'auteur et le gardien de cet ordre ?) — restitue par un acte de sa toute-puissance la matière nécessaire au changement substantiel qui se produit. Le corps du Christ cesse alors d'être sacramentellement — et, partant, réellement — présent (puisque la condition essentielle de sa présence, la permanence des accidents du pain, cesse d'exister), et fait place, sans recevoir en lui-même aucune mutation ou altération, à la substance nouvelle exigée par les dispositions introduites. Tout se passe *comme si* la substance du pain et du vin n'avait jamais cessé d'exister.

Mais d'où vient la matière nouvelle fournie par la puissance divine ? Est-ce par voie de création ? Est-ce par voie de conversion de la quantité préexistante ? Sur ce point obscur, les théologiens hésitent. S. Thomas propose les deux hypothèses, bien qu'il incline vers la seconde, comme plus conforme à la nature du mystère eucharistique. *(Sum. theol.,* IIIa, q. LXXVII, a. 5). Voir, sur la question, *Ami* 1924, p. 642.

---

Q. — Un religieux à vœux solennels commet un vol grave ou cause volontairement un dommage grave à quelqu'un. Se trouvant dans l'impossibilité de restituer, vu que la chose volée a péri et que, à cause de son vœu de pauvreté, il ne possède rien, son monastère est-il en justice obligé de restituer à sa place ? *Quid,* si le religieux n'a que des vœux simples ou temporaires, ou même s'il n'est que novice ?

R. — « *Res clamat domino.* Toute chose appelle son maître. » Voilà pourquoi il faut restituer, rendre au propriétaire ce qui lui appartient. Comme l'exilé vers sa patrie, du lieu de sa détention la chose volée jette ses cris d'appel vers son maître légitime, cris de la nature qui poursuit le rétablissement de l'ordre par lequel elle subsiste. Des liens sont brisés et un bonheur est compromis. Car c'était au profit de son maître qu'existait la chose possédée : elle contribuait à le rendre heureux en l'aidant à poursuivre sa fin dernière. De son absence et de sa privation, le maître demeure mutilé, lésé. Que cette privation soit le fait d'une violence coupable, de la malice d'autrui, ou la résultante de circonstances fortuites, n'importe, elle constitue une violation de l'ordre naturel. C'est pourquoi, tant qu'il ne sera point rétabli,

l'ordre troublé criera vengeance ou réparation, vengeance de l'injure, réparation du dommage causé.

Un religieux s'est donc rendu coupable d'un vol grave, ou, ce qui pratiquement revient au même, a causé au prochain un grave dommage. Réparation s'impose, la chose est claire. Mais s'impose à qui ? au religieux lui-même ou à son monastère ? C'est ce que nous allons examiner.

Nous distinguerons deux cas.

1er CAS : *La chose volée existe encore*. — Le vol accompli, le moine n'a pas retenu pour lui-même l'objet de son larcin, puisque la règle ne le lui permettait pas : « *Quidquid monachus acquirit, non sibi sed monasterio acquirit*. » L'objet est entré dans les possessions de la communauté, parmi lesquelles il est désormais computé. Sans qu'il y ait faute de sa part, le monastère, personne morale, se trouve détenteur du bien d'autrui. *Res clamat domino*. Du monastère où il est détenu, le bien volé crie vers son maître.

Que doit faire le monastère ? Rendre sans délai à son légitime propriétaire le bien qu'il détient.

En vain dirait-on qu'il n'y est pas obligé, puisqu'il est dans la bonne foi. — Celle-ci cesse avec l'ignorance. Sans doute, le monastère peut ignorer un certain temps que tel ou tel objet qu'en fait il compte parmi ses biens est en réalité le fruit d'un larcin, il n'en est pas moins détenteur injuste. Injuste, non pas formellement, c'est-à-dire avec culpabilité personnelle, mais matériellement ; ou, à parler plus exactement, sa possession est injustifiée puisqu'elle n'est rendue légitime par aucun titre valide de propriété comme serait la donation, l'héritage, l'achat, mais se trouve invalide à l'origine, car le vol ne transfère pas la propriété. Le monastère est donc dans la bonne foi tant qu'il ignore le vol, mais dès l'instant qu'il en a connaissance, toute bonne foi cesse. En gardant, il deviendrait détenteur formellement injuste, coopérateur ratifiant le crime, recéleur du larcin. Pas un instant de plus il ne saurait donc se faire complice, mais sur-le-champ il est saisi par l'obligation en justice de restituer.

2e CAS : *La chose volée a péri*. – La distinction à faire est classique : ou bien elle aurait péri pareillement entre les mains de son légitime propriétaire, ou bien elle n'aurait point péri.

*a) Première hypothèse*. Si elle avait dû périr semblablement, parce que les causes de sa ruine, par exemple, préexistaient déjà lors de son enlèvement clandestin et la devaient fatalement consommer, ou parce que les mêmes conjonctures lui eussent amené un sort identique, le monastère, matériellement injuste, ne serait point tenu à compensation, car « *Res perit domino*, la chose périt au détriment de celui à qui elle appartient. »

*b) Deuxième hypothèse*. Si, au contraire, elle doit son malheureux sort à son détenteur occasionnel, la situation se complique.

Précisons. Le monastère, durant un temps donné, a détenu, sans faute, il est vrai, mais a détenu le bien d'autrui qui, par son fait alors, a péri. Ce fait, volontaire ou accidentel, engage-t-il à l'égard du véritable propriétaire la responsabilité du monastère ?

Prenons un exemple. L'objet du larcin était un animal. Le monastère l'a fait abattre pour le ravitaillement de la colonie religieuse, ou bien l'animal a péri faute de soins. Sa mort est *sive in se, sive in causa*, le fait du monastère qui a voulu l'abattre ou qui l'a mal soigné. C'est bien par suite de ce fait, dont le monastère est responsable, que le véritable propriétaire sera dans l'impossibilité de reprendre son bien. Tout à l'heure, apercevant dans le parc à bestiaux du monastère son cheval ou son bœuf volé, il l'allait quérir sans autre forme de procès, en s'écriant : « *Res clamat domino*, c'est mon cheval, c'est mon bœuf, *hoc est meum*. » Maintenant, il va tenir sans nul doute un langage équivalent : « Vous avez tué mon bœuf ou fait périr mon cheval, vous devez me le payer. » Et la réplique ne se fera sans doute pas attendre : « Nous le croyions nôtre, nous le regrettons, mais nous n'en sommes pas cause. » Beau sujet à procès !

Qui cependant a raison ? Et qui va subir l'infortune ? Le propriétaire légitime ou le monastère ?

En réalité, il faut distinguer. Notre exemple va nous éclairer.

1o L'objet du larcin était le bœuf que le monastère a fait abattre pour sa subsistance. Il en a tiré un profit, et l'animal existe en équivalent dans le parc à bétail, dans le bœuf qui eût été tué à sa place. Le monastère, de sa possession injustifiée, a donc recueilli un avantage : il compte à présent dans son troupeau une unité en plus, grâce au bœuf volé et tué pour l'un des siens. Or personne ne doit s'enrichir aux dépens d'autrui, *Nemo ex re aliena ditior fieri debet*. Voilà qui condamne le monastère à rendre gorge, à restituer dans son équivalent la chose périe, sous peine d'être dans cet équivalent détenteur formellement injuste. Bœuf pour bœuf, il rendra l'un de ses bœufs pour restituer celui qu'il a tué.

2o L'objet du larcin n'était plus un bœuf, mais un cheval. Par suite de la mauvaise alimentation donnée au bétail et du manque de soins, une épidémie locale s'abat sur la ferme. Atteint par la maladie et mal soigné, l'animal périt. *Infortunium*, malchance ! Le monastère n'a rien perdu, puisque cet animal, réputé le sien à tort, n'était pas le sien. Mais il n'a rien gagné non plus, car le cheval n'a point péri à la place d'un autre, et partant n'existe pas en équivalent.

Pour qui alors la malchance ? Il faut redire ici : *Res perit domino*, le cheval périt pour son propriétaire. Le monastère ne sera donc pas tenu de rendre l'équivalent, quand il apprendra que cet animal péri dans ses écuries n'était point le sien.

Ici, ne va-t-on pas crier au scandale « Les moines vraiment n'ont plus qu'à se faire voleurs, puisque leur monastère se lave si facilement les mains de leurs forfaits ! »

Doucement ! Il y a une différence entre le détenteur de bonne foi et le voleur. Le légitime propriétaire aura toujours recours contre celui-ci, parce que le voleur est détenteur de mauvaise foi. Ce n'était point le cas du monastère, qui n'était ni voleur direct, ni recéleur de seconde main. La même solution n'eût point suscité d'étonnement dans le cas analogue suivant. Si le cheval volé par un autre que le moine se fût réfugié dans les écuries du monastère pour y trouver le même sort, personne n'eût songé à incriminer le monastère. Et pourtant la ruine du cheval eût été pareillement son fait et l'on eût donné pour raison celle que nous avons invoquée : Le monastère ne savait pas que cet animal fût la propriété d'autrui.

C'est donc pour une autre raison qu'on voudrait rendre le monastère responsable et l'obliger à restituer : c'est parce que le voleur est l'un de ses membres. Dans la pensée de plusieurs, monastère et moine ne font qu'un. La critique et la sentimentalité ne seront pas à court de raisons dont les apparences au moins seront en leur faveur. La raison pourtant conçoit la vérité autrement. Essayons d'exposer ses arguments.

La responsabilité du moine voleur entraînant pour lui certainement, en justice, l'obligation de restituer, rejaillit-elle sur le monastère ?

Remarquons d'abord que le moine et le monastère sont deux personnalités juridiques distinctes. Le moine est une personne physique, le monastère une personne morale comme « toutes les associations nées de l'activité humaine auxquelles la loi communique une personnalité fictive, afin de donner satisfaction à des intérêts collectifs et de répondre à des besoins généraux et permanents de la société. »

En entrant dans le monastère, le moine n'a point abdiqué sa personnalité, car celle-ci est inaliénable. En faisant vœu d'obéissance aux supérieurs, il abdique l'exercice de sa volonté propre, mais non sa liberté elle-même dont il fait, au contraire, par son acte d'obéissance le plus bel usage qui puisse être. Il reste une personne. Ce fut l'erreur du droit romain de considérer l'esclave comme une chose, non comme une personne. Et c'est la plus grave injure qu'on puisse faire à l'homme que de méconnaître en lui la dignité et les droits de la personne. Gardant sa personnalité, le moine reste responsable de ses actes.

Pour qu'une personne soit responsable d'une autre, il est nécessaire qu'elle se soit portée garant, caution pour cette autre. Pour qu'elle soit solidaire avec elle, il faut qu'elle ait agi de concert avec elle, mêlé sa volonté avec la sienne, coopéré à ses actes. Ceux, en effet, qui sont tenus de restituer au lieu et place des autres, sont, à des titres divers, les coopérateurs positifs ou négatifs dont les théologiens énumèrent les rôles en ces vers mnémotechniques bien connus :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans ;

ce sont, en un mot, tous les complices.

Or, le monastère ne saurait être taxé de complicité dans la faute du moine. S'il se lave les mains, ce n'est pas à la façon de Pilate qui, pouvant et devant empêcher le crime, l'a néanmoins laissé s'accomplir sous ses yeux. En aucune façon le monastère n'a protégé, encouragé, encore bien moins conseillé et commandé le moine voleur.

Sans doute, en recevant le vœu d'*obéissance* du moine, il s'est porté garant, mais garant seulement des actes qu'il commanderait au nom de l'obéissance. Or dans aucune constitution ou règle monastique il n'existe de commandement ou de simple tolérance qui puisse permettre des crimes que la morale réprouve. Sans doute, si en obéissant à son supérieur le moine avait, comme effet direct ou même seulement comme conséquence accidentelle de son obéissance, causé un dommage, le supérieur en eût été le responsable. — Une responsabilité d'un genre analogue, pas toujours bien définie ni facile à établir, incombe à l'Etat, par exemple, quand en service commandé, même sans faute de leur part, ses fonctionnaires causent du dommage. — Mais ici, le vol ou dommage causé, imputable à son auteur, n'est pas porté au compte du moine à cause de sa qualité de moine. Moine n'est pas synonyme de voleur professionnel ; le monastère n'est pas un syndicat de voleurs associés dans le but de voler ; le moine voleur n'est pas voleur parce que moine. Il reste donc personnellement responsable de son crime, et c'est à lui seul, agissant en tant qu'individu isolé, personne distincte, que revient la responsabilité du crime et la réparation qu'il entraîne. Un exemple par comparaison : un moine se rend coupable d'homicide, le monastère décline toute responsabilité ; s'il est coupable de vol, pourquoi lui en imputer les conséquences ? En résumé : le monastère est responsable des actes de ses moines agissant au nom de l'obéissance ; il n'est pas responsable des actes de ses moines agissant en dehors de ou contrairement à l'obéissance.

A raisonner sur le vœu d'obéissance, le raisonnement se tient ; mais garde-t-il sa force à propos du vœu de *pauvreté* ? Ici, en réalité, on entre dans le vif de la question, qui prend une singulière acuité, à s'en tenir du moins aux apparences du premier plan.

Si le monastère ne s'est point porté garant de tous les actes de ses moines en acceptant leur vœu d'obéissance, n'a-t-il pas pris sur lui, en recevant leur vœu de pauvreté, l'obligation de pourvoir à leurs nécessités, partant de payer leurs dettes de justice comme de leur procurer le vêtement, la nourriture et le logement ? Payer ses dettes est une obligation de droit naturel qui prime la faculté de renoncer à ses biens et au fruit de son travail et l'obligation qui en découle.

Les obligations de droit naturel priment celles qui découlent du droit positif. Le monastère le sait si bien qu'il n'admet pas au noviciat, en vertu du canon 542, les sujets incapables de payer les dettes dont ils seraient grevés : « Illicite,

sed valide admittuntur... ære alieno gravati qui solvendo pares non sint... » L'Eglise, en effet, désire les religieux libres de toute obligation de ce genre, afin d'écarter les indignes pour qui la décharge de leurs dettes serait peut-être un motif de vocation. Non pas, certes, qu'elle refuse d'exercer la charité envers des sujets pauvres, incapables de payer des dettes dont ils seraient grevés, mais elle entend aussi garder aux monastères toute leur liberté. Les aspirants à la vie monastique mettront donc bon ordre eux-mêmes à leurs affaires avant de se présenter au monastère.

Mais tout ceci est antérieur à l'entrée au noviciat et ne touche pas, en réalité, à la présente difficulté. Le moine profès à vœux solennels ne possède rien en propre. Il a donné ses biens avant de faire profession. Il en a donc perdu la propriété, car « donner et retenir ne vaut. » Il ne saurait donc être question de chercher à baser sur ces derniers une responsabilité de restitution pour le monastère, qui très probablement même n'en a pas été le bénéficiaire. Le moine, en effet, a donné ses biens à des pauvres étrangers au monastère. Il a seulement payé les frais de son noviciat, ce qui était l'acquittement d'une dette.

Reste le travail du moine, dont le fruit revient au monastère. Or, qui récolte les avantages, dira-t-on, doit pareillement supporter les charges. Le monastère devra donc acquitter cette charge de droit naturel qui incombe au moine voleur et payer ses dettes.

Eh bien ! non encore, en stricte justice. Car ne perdons pas de vue que nous recherchons l'obligation de justice. Ce serait rescinder un contrat qui n'est point rescindible. Par ses vœux perpétuels, le moine a fait pour toute la vie l'abandon du fruit de son travail. C'est, à sa façon, le pacte de servitude. Disposer de son travail est un droit, mais un droit que son auteur peut, sans faire injure à sa personne, librement abandonner. Autre chose est, en effet, la propriété des facultés, de l'âme, du corps, des forces qui constituent la nature même de l'homme, et autre chose l'exercice de ces forces et de ces facultés. L'acte découle de la puissance, mais il en est distinct et séparable. Le droit de propriété des facultés est inaliénable, car l'abandonner serait mutiler dans son essence la nature humaine. Le droit de disposer de leurs actes, de leur exercice, peut être aliéné sans faire injure à la dignité de la personne. L'homme peut donc disposer librement de son travail, temporairement ou pour toujours. C'est à cette renonciation que le moine a librement consenti. Valide à l'origine, son acte ne saurait être invalidé dans la suite. Il reste donc qu'après la perpétration du vol, le moine qui précédemment a renoncé au droit, en soi aliénable, de disposer de son travail, demeure privé de ce droit. Partant, il est à jamais incapable de solder par le fruit de son travail la restitution qui lui incombe. Comme, d'autre part, le monastère n'est point solidaire avec le moine, il reste en définitive que le monastère n'est point, en justice, tenu de faire la restitution conséquente au vol ou dommage causé par le moine.

Nous venons de parler du religieux *à vœux solennels*. Il en irait différemment, s'il s'agissait d'un religieux à vœux simples ou d'un novice.

Le premier a conservé la nue-propriété de ses biens et abandonné seulement le domaine utile ; le second n'a encore abandonné ni la nue-propriété ni le domaine utile. Ils possèdent donc, en équivalent, la valeur de leur larcin. Ils ne peuvent la retenir. Leur devoir est donc de s'entendre avec leurs supérieurs respectifs pour être autorisés, selon les règlements de leur Ordre, à prendre toutes dispositions utiles pour se libérer des obligations de justice qu'ils ont contractées de leur propre fait.

En justice, nous croyons l'avoir établi, le monastère n'est point tenu de restituer au lieu et place du moine coupable. Mais notre solution de principe ralliera-t-elle, dans la pratique, l'unanimité des suffrages ? C'est une autre affaire. Car nombreux sont ceux qui, même à leur insu, portent des jugements plus de sentiment que de raison. Si le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, le juste peut paraître aussi quelquefois injustifiable. La passion, l'intérêt, jouent souvent un si grand rôle en ces matières compliquées de la justice que la raison, pour affirmer froidement le droit, a besoin de quelque courage. Combien feront le raisonnement simpliste : « Le moine travaille pour le couvent, que le couvent paie les dettes du moine ! » Et de fait, le public ne comprendrait pas que le monastère agisse d'une autre façon. Pour le bien des âmes, il faut éloigner la pierre d'achoppement. Aussi bien, une certaine décence invite le monastère à couvrir de sa charité les fautes de ses membres. *Summum jus, summa injuria !* C'est pourquoi, en pratique, sans y être tenu par une obligation de justice, pour le bon renom du couvent, pour prévenir des froissements douloureux, pour éviter le scandale des faibles, pour exercer la miséricorde, le monastère, fidèle à ses traditions de charité, réparera avec empressement le tort causé par son moine.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus Bibliographiques

*Un des Quatorze.* **Mgr François-Léon Gauthey, évêque de Nevers, archevêque de Besançon (1848-1918).** *Vie intime*, par M. l'abbé Jean GAUTHEY. Lettre-préface de Mgr Chassagnon, évêque d'Autun. — Grand in-8° de xxx-350 p., franco 27 f. — Maison des Chapelains, Paray-le-Monial.

M. l'abbé Jean Gauthey, neveu du très regretté Mgr François-Léon Gauthey, évêque de Nevers, puis archevêque de Besançon, était, plus que qui que ce soit, qualifié pour nous révéler l'âme et retracer la magnifique carrière de son oncle vénéré. « Tous ceux qui ont

connu Mgr Gauthey, écrit Mgr Chassagnon à l'auteur, proclameront que le portrait est d'une parfaite ressemblance ; aucun d'eux ne pourra même vous reprocher d'en avoir masqué une seule imperfection. La franchise d'ailleurs vous était d'autant plus facile que personne n'a jamais avoué ses défauts, ni reconnu ses torts, avec plus de candeur et d'humilité que lui, qui a travaillé toute sa vie à corriger les uns et à réparer les autres. » — Dieu merci ! la vie de Mgr Gauthey fut encore, fut surtout une vie féconde dans le progrès et dans l'épanouissement des vertus sacerdotales : défauts et torts, — s'ils existèrent jamais — ne furent, comme l'ajoute immédiatement Mgr d'Autun, que « des ombres destinées à faire resplendir la lumière » ; car « la nature de Mgr Gauthey fut surtout, et sans contredit, d'une richesse merveilleuse, toujours au service d'une âme profondément sacerdotale, ardemment désireuse de perfection et de sainteté. »

La biographie écrite par M. l'abbé Jean Gauthey a le grand mérite de nous faire pénétrer dans la vie intime du prélat, et nous livre les secrets de son âme ardente et lumineuse. « Mgr Gauthey, par sa naissance et par toute la lignée de ses ancêtres, par son éducation uniquement autunoise au petit et au grand séminaire, par les trente-quatre premières années de sa vie sacerdotale, qui l'ont conduit à l'épiscopat en lui faisant suivre toute la filière des fonctions ecclésiastiques, — au Creusot, comme vicaire, à Cluny et de nouveau au Creusot comme professeur et comme aumônier, à Paray-le-Monial comme chapelain et missionnaire, à Chalon comme curé, et à Autun comme vicaire général, — par son tempérament, par sa gaîté, par ses relations et ses amitiés, par la forme surtout de sa piété... ce grand évêque... est une des plus pures gloires du diocèse d'Autun et l'une des plus aimées. »

Toute la première partie de l'ouvrage est consacrée à l'existence autunoise de Mgr Gauthey. Elle nous dit ce que fut la famille du futur évêque, et comment l'épreuve la visita. Eugène Gauthey, père de Léon, meurt à l'âge de 46 ans : l'enfant avait alors 6 ans. Moins de douze ans après, Léon Gauthey avait la douleur de perdre sa mère. Ces coups terribles ne firent qu'aviver en son cœur la plus tendre des compassions pour les autres. Et, au cours de sa longue carrière, c'est dans ce cœur aimant, ce cœur « qui sent vivement, » que Mgr Gauthey puisera la force de maîtriser les mouvements de vivacité de sa nature franche et indépendante, et de se dominer. Quand il sera curé de Chalon, le futur évêque de Nevers trouvera dans la visite des malades, des confrères malades surtout, le moyen de donner libre cours aux effusions de sa bonté inépuisable. Mais cette bonté n'excluait ni l'énergie en face du devoir, ni la rude franchise et l'indépendance nécessaire en certains cas. La loyauté et la fidélité à la parole donnée dirigeaient toute la conduite de l'abbé Gauthey. On le constatait chaque jour dans ses rapports soit avec l'autorité civile, soit avec les administrés, prêtres et fidèles du diocèse. « L'accueil fait à ceux qui venaient lui exposer leurs difficultés était peut-être parfois un peu rude ; parfois les visiteurs entendaient quelques éclats de voix peu agréables ; mais ils étaient sûrs qu'ils seraient compris, aidés dans la mesure où ils en avaient besoin, et qu'ils pourraient repartir tranquilles, avec une décision claire et nette, et la promesse d'être soutenus vigoureusement, quoi qu'il arrive. » Ni pour la nomination à la cure de Chalon, ni pour la présentation au vicariat général, M. Gauthey ne fit la moindre bassesse devant le gouvernement, dont il fallait alors (on était sous le régime concordataire) l'agrément. Son caractère loyal et ses vues uniquement surnaturelles auraient répugné à l'intrigue ou même à la simple prudence humaine.

Un chapitre de cette existence préparatoire à l'épiscopat est bien intéressant : c'est celui de l'intimité du cardinal Perraud dans la vie privée. M. Gauthey avait un culte, une vénération profonde pour le cardinal, dont il aurait préféré rester grand vicaire toute sa vie plutôt que de devenir évêque. « Sous une apparente froideur, écrit Mgr Chassagnon, le cardinal cachait un cœur sensible et tendre, qui se dilatait auprès de ceux qui partageaient sa vie et ses labeurs. Comment aurait-il pu résister aux délicates prévenances, au dévouement filial dont l'entourait son vicaire général ? Aussi lui fut-il particulièrement uni. Il le convoquait à son bureau, à sa table, il lui écrivait de petits billets pour lui communiquer ses pensées, ses « bonnes et saintes émotions, » il usait même avec lui d'une charmante familiarité, où la plaisanterie trouvait place, et, dans sa confiance affectueuse, il lui soumettait ses écrits avant de les publier, corrigeant humblement son travail comme le plus docile des écoliers. » M. Gauthey corrigeait aussi par sa bonne humeur, sa conversation enjouée, les silences absolus dont s'entourait trop souvent, à la table de ses curés, la « majesté hiératique » du cardinal en tournée de confirmation.

Le vicariat général à Autun, la confiance dont l'honorait le cardinal Perraud, les nobles résistances qu'il avait su opposer au sectarisme du gouvernement dans les dernières années du Concordat, tout désignait M. Gauthey pour l'épiscopat. Il fut un des quatorze choisis et sacrés par Pie X. Au moment même où parvenait à Autun la nomination du nouvel évêque de Nevers, le cardinal Perraud rendait son âme à Dieu. Le diocèse d'Autun aurait voulu garder comme chef celui qui avait été, pour l'évêque disparu, un auxiliaire si sûr, si dévoué et si éclairé. Pie X maintint la nomination à Nevers, où, pendant quatre années, Mgr Gauthey fut l'évêque zélé, défenseur des droits de Dieu et de la liberté de ses prêtres. La Loi de Séparation mettait les évêques plus à la peine qu'à l'honneur. Evêque par devoir et par obéissance au Saint Siège, Mgr Gauthey ne faillit à aucun de ses devoirs et, à plusieurs reprises, vis-à-vis des prétentions du pouvoir civil, montra cette fermeté de caractère et cette fière indépendance qui lui étaient si naturelles. Dieu l'avait prédestiné, semble-t-il, pour être un évêque de la Séparation. Cette fermeté et cette indépendance le désignèrent à l'attention du Souverain Pontife quand le siège archiépiscopal de Besançon devint vaquant par la mort de Mgr Fulbert-Petit. Administrateur de Nevers, l'archevêque de Besançon se dévoua cependant sans compter à son nouveau et vaste diocèse. Il y donna, comme à Nevers, une impulsion nouvelle aux œuvres de propagande et de défense catholique. L'œuvre du Denier du Clergé fut, dans les deux diocèses, l'objet de sa sollicitude constante. Les élections aux divers degrés le préoccupaient et son souci fut de fortifier la cohésion des catholiques en face du bloc anticlérical. Rien de ce qui pouvait intéresser la gloire de Dieu et le triomphe de l'Eglise ne le laissa indifférent. Et, avec ce souci constant du bien à accomplir, ajoutons un abandon filial à la Providence et une confiance absolue en Dieu.

La guerre vint fournir un nouveau motif de zèle, un nouveau champ d'action à l'archevêque de la frontière. Le récit de sa tournée de confirmation en Alsace reconquise montre comment ce grand Français avait su comprendre l'union sacrée et en remplissait tous les devoirs sans abandonner aucun des droits de Dieu. Sa mort fut aussi calme, aussi sereine, aussi douce que possible. L'heure du travail et des charges de l'épiscopat était passée : Mgr Gauthey avec une résignation admirable abandonna tout et remit son âme à Dieu. Il mourut le 27 juillet 1918 à Fournols-d'Auvergne en visite chez une famille amie, sous le toit hospitalier de laquelle il était venu réparer ses forces.

M. l'abbé Jean Gauthey a écrit la vie intime de son oncle. Il n'a fait, en conséquence, que glisser rapidement sur les faits appartenant à l'administration publique des deux diocèses successifs où passa Mgr Gauthey. Il cite les œuvres pastorales et doctrinales du savant évêque, sans nous les analyser et sans les étudier d'une manière spéciale. Cela, en effet, n'appartient

plus à la vie intime. On le regretterait presque, tant le récit de cette belle vie, toute à Dieu et aux œuvres, est attachant et instructif. Mais la dévotion au Sacré-Cœur et à sainte Marguerite-Marie appartient tout autant à la vie intime qu'à l'exercice de la charge épiscopale. Aussi sommes-nous reconnaissants à l'auteur d'avoir longuement et à de multiples reprises, — l'occasion s'en offre si souvent dans cette pieuse existence, — insisté sur la piété de l'archevêque envers le Sacré-Cœur : « La dévotion au divin Cœur, écrit encore Mgr Chassagnon dans la préface, a été la noble passion de Mgr Gauthey et a de plus en plus empli sa pensée, de plus en plus excité son amour. D'un homme prédestiné à l'action elle a fait peu à peu un homme d'oraison, un contemplatif et, jusqu'à un certain point, un mystique. Car ce n'est pas en vain qu'une âme vibrante et loyale comme la sienne respire, dix années durant, l'atmosphère de Paray-le-Monial, ce n'est pas en vain qu'elle se met à l'école de la confidente du Sacré-Cœur pour écrire sa vie et éditer ses œuvres. Le jour vient nécessairement où elle est conquise entièrement par les grâces du divin Amour : *Cordis vinculo trahitur.* »

La dépouille mortelle du prélat fut déposée dans le caveau des archevêques sous le chœur de la cathédrale, en attendant que, conformément à sa volonté dernière, elle soit transportée dans l'église votive du Sacré-Cœur, que l'archevêque a fait construire près de Besançon : « Je suis devenu évêque malgré mon indignité, écrit Mgr Gauthey dans son testament. Mais tout s'est fait sans moi. J'ai dû me soumettre sans mot dire à la volonté du Pape... Le Sacré-Cœur m'a comblé de bénédictions, malgré mes péchés. Je veux que le dernier battement de mon cœur soit un battement de reconnaissance et d'amour pour ce divin Cœur infiniment miséricordieux. »

Que M. Jean Gauthey soit béni de nous avoir introduits dans le sanctuaire intime d'une âme si belle...

---

**Abbé Ch.** GRIMAUD. *Aux Fidèles.* « **Ma Messe.** » **— In-12 de VIII-261 p., 9 f. — Paris, Téqui.**

La messe n'est pas seulement le sacrifice de Notre-Seigneur ; elle est aussi le sacrifice de l'Eglise, sacrifice dans lequel nous sommes, avec Jésus, offrants et offerts. Les fidèles sont ainsi unis au Christ dans l'oblation et dans le sacrifice : ils forment avec lui ce que S. Augustin appelait le Christ « total. » A la messe, c'est le Christ total qui offre le sacrifice et s'offre sur l'autel, « si bien que chacun de nous, écrit M. Grimaud, abandonnant cette formule, plus familière qu'exacte : *Je vais à la messe,* devrait la remplacer par cette autre, parfaitement juste celle-là : *Je vais, avec le Christ, célébrer « ma messe. »*

Cette idée fondamentale est mise en relief par l'auteur, qui sait en dégager toutes les conclusions utiles à la piété et à la vie spirituelle. « Pour être plus intimement uni au Christ dans l'acte précieux de l'Oblation, nous n'hésiterons pas à nous conformer en toutes choses à sa volonté, à nous interdire tout ce qui lui déplaît, à rechercher tout ce qui lui est agréable pour réaliser en nous la parfaite concordance des pensées et des sentiments entre le Prêtre éternel et ses humbles collaborateurs » (p. VII-VIII).

Tel est le sens général de l'ouvrage.

L'idée de la participation du corps mystique au sacrifice de l'Eucharistie est une idée éminemment traditionnelle. Bossuet lui a donné de magnifiques développements, principalement dans son *Explication de quelques difficultés tirées des prières de la messe.* Dans son livre *L'Eucharistie et le Corps mystique* (qu'à plusieurs reprises déjà l'*Ami* a recommandé) M. Gasque a montré que cette thèse était solidement appuyée sur l'autorité des Pères. La raison théologique tirée de la notion même du sacrifice la postule efficacement. Si Jésus a offert seul le sacrifice de la croix, c'est qu'il entendait par ce sacrifice fonder la nouvelle alliance, c'est-à-dire l'union actuelle des hommes au Christ leur Chef, dans l'Eglise, corps mystique du Sauveur. Or, cette société nouvelle, inaugurée par le Christ et les hommes au Calvaire, a reçu de son fondateur même le sacrifice qui lui doit être propre jusqu'à la fin du monde : l'Eucharistie. Il faut donc que, conformément à la nature même de tout sacrifice, ce sacrifice soit offert par le prêtre visible au nom de toute la société qu'il représente ; il faut que la victime immolée à l'autel y symbolise et y exprime le désir d'immolation spirituelle qui doit animer les fidèles participants à ce sacrifice. De plus, la vie surnaturelle, qui est comme l'âme du corps mystique de Jésus-Christ, dérive du Calvaire en passant par l'autel eucharistique : si la croix nous a mérité le salut, la messe nous en fait l'application. A ce nouveau titre, les membres du corps mystique doivent demeurer étroitement unis à leur chef dans l'oblation du sacrifice, source pour eux de toute grâce. « Ainsi donc, faut-il conclure avec le cardinal Billot, de même que l'Eglise, dans la messe, offre elle-même son sacrifice ; de même, et toujours en union avec son chef, elle y est offerte elle-même comme victime. Bien plus, l'Eglise entend que par l'offrande du corps et du sang du Sauveur, la propre offrande qu'elle fait de soi-même devienne de plus en plus parfaite. *Nous vous en prions,* dit-elle dans la Secrète du Lundi de Pentecôte, *sanctifiez ces dons et, en agréant l'offrande de cette hostie spirituelle, achevez de faire de nous des hosties dignes de vous éternellement.* Et voilà la raison pour laquelle, dans le sacrement de l'Eucharistie, le Christ est immolé sous les symboles mêmes qui sont la figure du corps mystique acheté par lui au prix de son sang... Voilà pourquoi le prêtre prie Dieu d'*avoir son offrande pour agréable,* de *daigner jeter sur elle un regard propice et favorable, comme il a daigné jadis considérer les offrandes d'Abel, d'Abraham, de Melchisédech,* de *commander à son ange de la porter jusqu'au sublime autel du ciel...* Toutes ces expressions demeurent inexplicables en dehors des principes qu'on vient de rappeler : comment, en effet, comprendre que les hommes puissent demander à Dieu d'avoir pour agréable l'offrande de la croix ? Au contraire, de telles expressions paraissent empreintes de la plus vive piété, si l'on considère que dans le sacrifice de la messe, le Christ n'est plus seul à offrir et à s'offrir ; mais que, dans cette offrande du sacrifice, l'Eglise tout entière, et comme prêtre offrant, et comme victime offerte, est unie à son divin Chef. » (*De Sacramentis,* t. I, Rome, 1924, p. 598 599).

Ces vérités, avons-nous dit, sont traditionnelles et se retrouvent sous la plume de tous les théologiens. Il ne faut toutefois rien exagérer et ne pas, pour autant, conférer le sacerdoce à tous les baptisés. Le rôle « sacerdotal » des simples fidèles n'a qu'une analogie assez lointaine avec les fonctions proprement sacerdotales du ministre du Christ. Les théologiens n'ont pas manqué d'édudier la portée de ce rôle des simples fidèles dans l'oblation du sacrifice eucharistique. Et Suarez convient que l'explication du concours des fidèles est extrêmement délicate et difficile (*De Eucharistiæ sacramento,* disp. LXXVII, sect. 3, n. 2). « Ce concours, disent les *Salmanticenses,* n'est ni immédiat, ni rigoureux. Il est médiat, relatif et moins rigoureux. C'est le prêtre visible qui accomplit immédiatement l'action sacrificielle ; c'est donc lui qui, rigoureusement parlant, offre immédiatement le sacrifice. Les fidèles n'offrent le sacrifice que par le prêtre, et par conséquent médiatement ; leur oblation n'est ainsi appelée qu'en fonction de l'oblation proprement sacerdotale. Et encore, dans le concours des fidèles au sacrifice eucharistique, il convient de distinguer trois degrés. Le *premier* est très général et appartient à tous les fidèles : sa note caractéristique est qu'aucun des fidèles qui y participent n'y intervient par un acte particulier : c'est le prêtre seul qui agit pour tous. Le prêtre,

en effet, étant par sa consécration même député comme le ministre de tous, offre immédiatement le sacrifice au nom de la communauté, et c'est en ce sens que tous ceux qui font partie de la communauté peuvent être considérés comme offrant le sacrifice, d'une manière médiate et en fonction de l'oblation du prêtre. Un *deuxième* degré du concours des fidèles est plus spécial : il existe lorsque le fidèle pose un acte quelconque qui incite le prêtre à offrir le sacrifice, par exemple, en le priant de célébrer la messe ou en lui procurant un honoraire à cette intention. Le *troisième* degré est encore plus spécial, et existe quand les fidèles concourent plus immédiatement à la célébration du sacrifice, par exemple, en y assistant, en répondant à la messe et en aidant le célébrant. Plus les fidèles participent à la célébration de la messe selon les degrés qu'on vient d'indiquer, et plus aussi ils participent aux fruits du sacrifice. » (*De Eucharistia,* disp. XIII, dub. III, n. 52).

Telle est la doctrine par tous admise. Sur cette doctrine fondamentale se greffent trois questions subsidiaires, que l'on ne peut ici que signaler. — 1° Pour participer à l'oblation sacrificielle, les fidèles peuvent-ils se contenter de s'unir intérieurement au prêtre, ou bien est-il nécessaire qu'ils expriment extérieurement leur intention ? Suarez nie que le sentiment intérieur suffise (Disp. LXXVII, sect. 3, n. 2). Bellarmin (*De Eucharistia,* l. VI, c. 4), Vasquez (*In IIIam part.,* disp. CCXXVI, c. 2, n. 10) paraissent concéder qu'une volonté habituelle, non actuellement exprimée, suffit. Peut-être la divergence n'est-elle qu'une question de mots. — 2° Les âmes du Purgatoire peuvent-elles prendre spécialement part à l'oblation du sacrifice eucharistique ? A la réponse négative de plusieurs théologiens, les *Salmanticenses* opposent deux motifs en faveur d'une solution affirmative : les apparitions de ces saintes âmes demandant des messes, la volonté des défunts relative à la célébration de messes après leur mort, montrent que les âmes du Purgatoire peuvent spécialement intervenir en faveur de la célébration du saint sacrifice. Et S. Thomas paraît appuyer cette réponse (II II, q. 18, a. 3 ; *In IV Sent.,* l. IV, dist. 45, q. 2, a. 1, sol. 3). — 3° Enfin, la valeur *accidentelle* de la messe peut-elle être accrue du fait d'une plus grande dévotion du prêtre célébrant et des fidèles participants ? En ce qui concerne la dévotion du célébrant, la réponse est très certainement affirmative, et s'appuie sur l'autorité de S. Thomas (IIIa, q. 82, a. 6). En ce qui concerne la dévotion des fidèles, la réponse affirmative, proposée par Suarez (Disp. LXXIX, sect. 11, concl. 3), Bellarmin (*loc. cit.*) et appuyée sur l'autorité de S. Thomas (q. 83, a. 4), est présentée comme *plus probable* contre la solution négative des deux Soto.

M. Grimaud a touché à la plupart de ces problèmes et les a résolus d'ordinaire en un sens très exact. Nous avons voulu cependant rappeler ici ces principes, afin que les lecteurs se souviennent que, nonobstant la participation très réelle des fidèles au sacrifice eucharistique, le célébrant seul est cependant véritablement prêtre et conserve dans le corps mystique du Christ la place éminente et unique que lui a conférée le Sauveur lui-même, en lui disant à lui personnellement, et non à d'autres : *Faites ceci en mémoire de moi* (Luc, XXII, 19).

---

E. HUGON, O. P. **Tractatus dogmatici, t. III. — In-8° de 967 p., 50 f. — Paris, Lethielleux.**

Ce troisième volume a été annoncé par l'*Ami,* 1927, p. 306. Il est aujourd'hui paru, et comprend ce qui concerne les *Sacrements en général et en particulier,* et le traité des *Fins dernières.* Nous sommes heureux d'y signaler quelques modifications, peu importantes d'ailleurs ; notamment : une addition opportune sur les thèses de M. Lepin et du P. de la Taille touchant le sacrifice eucharistique ; une précision plus ferme relative au cas de la soi-disant délégation pontificale à l'Abbé de Sainte-Osithe ; un adoucissement notable à l'opinion négative concernant l'administration de l'Extrême-Onction en cas de mort simplement apparente. L'*Ami* est courtoisement et aimablement cité à l'occasion de deux de ces améliorations. Il en remercie le savant auteur et souhaite à son Manuel une diffusion de plus en plus considérable.

---

Collection « *La Prière et la Vie liturgique.* » — Abbé CHEVALIER DE CORSWAREM. **La Liturgie byzantine et l'Union des Eglises.** In-8° couronne de 131 p. — UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE. **Le Corps de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie,** 152 pages. — Abbé LÉON CRISTIANI, **La Sainte Communion dans la Liturgie catholique,** 173 pages. — **Avignon, Aubanel fils aîné.**

Le titre de cette collection en précise l'objet. Elle étudiera la liturgie dans l'histoire de son passé et dans sa réalité présente ; elle exposera quelques-unes des innombrables vérités dogmatiques, morales et ascétiques enseignées par elle. La loi de la prière liturgique n'est-elle pas une règle admirable de notre foi et de notre conduite ? La matière des divers travaux qui figureront dans cette collection portera donc sur la *prière* et la *vie liturgique :* ce qu'elles sont, ce qui découle d'elles, ce qui s'y rapporte. Les auteurs y travailleront donc à la diffusion d'une connaissance plus étendue et plus approfondie de la prière et de la vie liturgique, afin de les faire aimer davantage. Cette connaissance et cet amour de la liturgie conduiront à un amour plus ardent du culte catholique, à une obéissance plus fidèle à l'Eglise et à Dieu.

Cette collection s'adresse aux prêtres, aux membres des communautés religieuses, à tous les fidèles désireux de pénétrer la beauté surnaturelle du culte chrétien et la splendeur de ses richesses doctrinales.

I. — Le trait d'union le plus facile, le plus efficace et le mieux indiqué entre les Eglises orientales dissidentes et l'Eglise romaine, c'est sans contredit la liturgie. Chrétiens et dissidents, dans les pays helléniques ou russes, ont la même messe, célébrée par des prêtres réellement revêtus du sacerdoce du Christ. De part et d'autre, la liturgie reflète le génie et les aspirations du peuple auquel elle est destinée. Dans les deux confessions, les prières, les chants, l'ordonnance des églises s'offrent à nous avec des caractères identiques ; et cette situation remonte à des siècles lointains, à une époque où tous les chrétiens étaient encore unis aux pontifes de Rome. Aussi l'étude de la liturgie des catholiques et de celle des dissidents amène-t-elle à des conclusions consolantes, puisqu'elle démontre l'universalité et l'unité primitives de l'Eglise du Christ.

Comme levier de l'unité et du ralliement, c'est la liturgie byzantine qui présente le plus d'importance et mérite l'étude la plus approfondie. Rien d'étonnant donc que l'auteur l'ait choisie comme sujet de son ouvrage. D'ailleurs, notre liturgie romaine, au premier abord si différente, lui ressemble fortement ; sur de nombreux points elle en est même tributaire. Dans des chapitres particulièrement suggestifs, l'auteur analyse les influences byzantines en pleine ville de Rome, à l'époque de la formation du rite latin, et montre à quel point deux de nos dévotions les plus vénérables (envers la Sainte Croix et la Vierge Marie) sont animées par les traditions orientales. Un chapitre d'un intérêt plus spécial est consacré à une étude des principaux caractères généraux de la liturgie byzantine. Successivement le caractère symbolique, la tendance officielle, la douceur de l'harmonie, la puissance évocatrice, l'admirable fond de mysticisme de ces rites émouvants sont mis en lumière, et commentés par les exemples les plus frappants.

Pour terminer, l'auteur signale, d'une façon succincte, l'action des Souverains Pontifes en faveur de l'union des Eglises, ainsi que son opportunité aux temps actuels, spécialement en ce qui concerne l'Eglise orthodoxe de Russie. Quant aux conclusions en vue d'une action concrète et pratique, il se contente de reproduire les instructions de la Congrégation romaine pour les Eglises d'Orient.

Ainsi, l'antique liturgie de Byzance apparaît comme un glorieux témoin de l'unité de l'Eglise. Elle prouve l'union primitive de tous les enfants du Christ. Fasse Dieu que l'union entre eux devienne effective et définitive !

II. — L'Eucharistie est le centre du culte chrétien. C'est pourquoi la présente Collection ne pouvait mieux faire que de proposer, dans un volume du début, une étude approfondie du dogme de la présence réelle. A vrai dire, le professeur de Grand Séminaire nous présente un ouvrage presque exclusivement de pure dogmatique : mais le dogme est la base nécessaire et le point de départ de la vie et de la prière liturgiques.

On traite ici uniquement la présence véritable du corps de Jésus au Saint-Sacrement : il ne faut donc pas chercher dans cette étude l'ensemble de la doctrine eucharistique, ni les vérités se rapportant de près ou de loin au corps de Jésus-Hostie. L'auteur a parfaitement circonscrit son sujet, et il entend ne pas le déborder. Le livre comprend dix-huit chapitres, dont l'un préliminaire sur le centre de la liturgie, qui est Jésus-Christ médiateur. Le lecteur y trouvera un bon exposé de la doctrine de l'Eglise, principalement extraite du concile de Trente, illustrée par les déclarations de S. Thomas d'Aquin. Dogme de la présence réelle; identité du corps du Christ dans l'Eucharistie et hors du sacrement ; présence par voie de transsubstantiation ; présence instantanée à la consécration ; présence à la manière de la substance ; présence *vi verborum* et *vi concomitantiæ ;* activité du Christ dans l'Eucharistie ; relation du corps et du sang du Christ aux espèces sacramentelles ; étendue du corps du Christ : telles sont les principales questions traitées; questions, on le voit, dogmatiques au premier chef, mais dont on a soin d'éclairer les solutions à la lumière de la liturgie.

La doctrine de cette étude est parfaitement sûre ; elle est la doctrine de S. Thomas, exposée de nos jours par le cardinal Billot. Les points controversés sont ou passés sous silence ou très brièvement abordés. La lecture de ce livre, un peu aride au premier aspect, est cependant facile et ne doit rebuter aucun lecteur intelligent, même simplement laïc.

III. — La communion, dans l'Eucharistie, est le couronnement de la présence réelle et du sacrifice. M. l'abbé Cristiani, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, nous offre une excellente étude sur *La Sainte Communion dans la Liturgie catholique*. Mais, pour ne point rester à la surface des choses, il commence par rappeler que le rite de la manducation eucharistique, qui s'est appelée de différents noms, ne porte finalement le nom de « communion » que parce que ce rite procède de la communion spirituelle qui la précède, qui l'inspire, et qu'elle doit alimenter. Il était donc impossible, dans un ouvrage sur la sainte communion dans la liturgie catholique, de ne pas faire intervenir constamment la communion de l'âme avec Dieu par l'amour : cette communion, en effet, est « l'âme de toute la liturgie, » comme elle est « l'essence » même de la religion chrétienne.

L'auteur suit cette idée catholique de la communion, non dans tous les formulaires liturgiques, mais uniquement dans le Missel, où se rencontrent les principales formes d'expression que la communion a revêtues dans la liturgie chrétienne. De la célébration de l'Eucharistie elle-même, il a pareillement laissé de côté le point de vue du sacrifice, objectivement le plus important, pour ne retenir que celui de la communion, qui est subjectivement le plus frappant pour nous. Il étudie ainsi successivement la liturgie de la communion dans l'histoire de l'Eglise, du Ier au IVe siècle ; dans la liturgie en Orient, au IVe siècle ; dans la liturgie en Occident, du IVe au Xe siècle, dans l'Eglise latine depuis les Xe-XIIe siècles. Un chapitre sur quelques commentaires des Pères sur les effets de la communion sacramentelle complète fort heureusement l'étude sur la communion dans la liturgie jusqu'au Xe siècle ; et le chapitre sur la liturgie de l'Eglise latine trouve un couronnement utile dans une courte étude sur l'antienne de la Communion et l'oraison de la Postcommunion dans le Missel romain.

Au cours de cet excellent volume, M. Cristiani a su montrer, une fois de plus, les brillantes qualités d'historien que tous se plaisent à lui reconnaître. Ajoutons qu'il a su également se montrer bon théologien.

---

**Vie éternelle et vie sociale,** par Léonard Constant. — In-12 de 230 p., 10 f. — Paris, Bloud et Gay.

On trouvera dans ce livre les plus remarquables des articles de Léonard Constant, articles publiés dans *Le Sillon, La Démocratie* et dans *La Nouvelle Journée*. Ces articles touchent aux sujets les plus variés. Ceux d'ordre religieux ont été groupés en une première partie : *Une voix catholique*. Les autres, qui touchent à l'économie sociale, sont réunis sous le titre : *L'esprit démocratique*. Dans les premiers, l'auteur est fidèle à sa devise : « Il faut être bienveillant aux idées comme aux hommes. » Les seconds s'inspirent des idées démocratiques et sociales de M. Sangnier. Trois chapitres fort courts, *Sur les Bords du Rhin*, procèdent de l'esprit du Congrès de Bierville. On ne peut que louer la courtoisie extrême des discussions et la générosité des conceptions sociales. Mais ne peut on pas se demander aussi si tant de courtoisie n'expose pas à des concessions regrettables, si tant de générosité ne recouvre pas quelque illusion périlleuse ?

---

R. P. Albert Bettinger. **Le Bienh. Pierre-Julien Eymard et sa méthode d'adoration selon les quatre fins du sacrifice.** — In 8° de xv-288 p., 7 f. 50 (port en sus). — Librairie St-Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Sans avoir rien écrit *ex professo* sur la théologie mystique, le Bienh. Eymard a cependant orienté les âmes vers la contemplation mystique, parce que sa doctrine eucharistique n'a son vrai sens et ne se réalise pleinement que par la contemplation eucharistique, qui met les âmes pieuses aux portes de l'union fruitive. Le livre que présente aujourd'hui le R. P. Bettinger démontre théoriquement et pratiquement ce résultat obtenu par la méthode d'adoration selon les quatre fins du sacrifice, méthode chère au Bienh. P. Eymard.

Le texte que nous avons sous les yeux est la reproduction des articles parus dans la Revue *Le Très Saint Sacrement* de 1910 à 1914. Ce travail est divisé en deux parties inégales. La première étudie les quatre fins du sacrifice, et s'efforce de donner une analyse aussi complète que possible de chacune des fins. La seconde présente d'abord la théorie de la méthode dite des quatre fins, c'est-à-dire montre la parfaite adaptation de cette méthode à la forme spéciale d'oraison mentale qu'est l'oraison eucharistique ; puis, expose la pratique de la méthode dans les divers degrés d'oraison mentale.

L'oraison d'*attention amoureuse à Dieu présent,* a nécessité une étude plus approfondie ; « avec cette oraison, on est, dit l'auteur, *au moins* aux frontières de l'oraison mystique, c'est-à-dire, sur le terrain même où se séparent les deux écoles qui existent actuelle-